



汉魏两晋南北朝佛教美学史

The History of Buddhism Aesthetics in East Han,
Wei, Jin, Northern and Southern Dynasties

王振复 著



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS



汉魏两晋南北朝佛教美术史

The History of Buddhist Art in East Han,
Wei, Jin, Northern and Southern Dynasties

王仲文 著

● 中国美术史



汉魏两晋南北朝佛教美学史

The History of Buddhism Aesthetics in East Han,
Wei, Jin, Northern and Southern Dynasties

王振复 著



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

图书在版编目(CIP)数据

汉魏两晋南北朝佛教美学史/王振复著. —北京:北京大学出版社, 2018. 3

(国家社科基金后期资助项目)

ISBN 978-7-301-29264-8

I. ①汉… II. ①王… III. ①佛教—美学史—中国—汉代②佛教—美学史—中国—魏晋南北朝时代 IV. ①B948

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2018)第 032207 号

- | | |
|-------|--|
| 书 名 | 汉魏两晋南北朝佛教美学史
HAN-WEI LIANG JIN NAN-BEI CHAO FOJIAO MEIXUE SHI |
| 著作责任者 | 王振复 著 |
| 责任编辑 | 延城城 |
| 标准书号 | ISBN 978-7-301-29264-8 |
| 出版发行 | 北京大学出版社 |
| 地 址 | 北京市海淀区成府路 205 号 100871 |
| 网 址 | http://www.pup.cn 新浪微博: @北京大学出版社 |
| 电子信箱 | pkuwsz@126.com |
| 电 话 | 邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62756467 |
| 印刷者 | 三河市北燕印装有限公司 |
| 经 销 者 | 新华书店 |
| | 965 毫米 × 1300 毫米 16 开本 22.25 印张 387 千字 |
| | 2018 年 3 月第 1 版 2018 年 3 月第 1 次印刷 |
| 定 价 | 65.00 元 |

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有,侵权必究

举报电话:010-62752024 电子信箱:fd@pup.pku.edu.cn

图书如有印装质量问题,请与出版部联系,电话:010-62756370

国家社科基金后期资助项目 出版说明

后期资助项目是国家社科基金设立的一类重要项目,旨在鼓励广大社科研究者潜心治学,支持基础研究多出优秀成果。它是经过严格评审,从接近完成的科研成果中遴选立项的。为扩大后期资助项目的影晌,更好地推动学术发展,促进成果转化,全国哲学社会科学规划办公室按照“统一设计、统一标识、统一版式、形成系列”的总体要求,组织出版国家社科基金后期资助项目成果。

全国哲学社会科学规划办公室

目 录

第一章 内因:中国佛教美学史的前期准备	1
第一节 以“巫”为主导文化形态的历史与人文本色	1
第二节 文化智慧的“祛魅”与原始道儒墨美学理念	10
第三节 美学范畴美学命题的“中国”	24
第二章 外因:入渐于中土的印度佛教基本教义及其美学意义	51
第一节 印度佛教原始教义与大乘教义述要	52
第二节 印度佛教基本教义的美学意义	64
第三章 东汉:佛教中国化及其美学思想酝酿的初始	73
第一节 佛经初译与教义“误读”	73
第二节 道教创立与佛教的人文联系	81
第三节 佛教美学思想的初始酝酿	89
第四章 汉末三国:佛教中国化及其美学思想酝酿的继续	114
第一节 重要佛经的译传	114
第二节 佛教美学思想的再酝酿	119
第三节 佛学对王弼玄学美学理念的影响	132
第五章 西晋:晋代中国化的佛教美学思想	138
第一节 佛经译传与时代理绪	138
第二节 空之美蕴	145
第三节 形象与方便:“三十二相”“八十随形好”	149
第四节 佛教美学对向、郭玄学美学的影响	161
第六章 东晋:晋代佛教美学思想中国化的深化	167
第一节 南北两地的佛教流播格局	167
第二节 “格义”“六家七宗”、道安的佛学之见与美学	176
第三节 “法性”“涅槃”:慧远的佛学之见与美学	193
第四节 “中道实相”:鸠摩罗什的“中观”与美学	212
第五节 “不真”“不迁”“无知”“无名”:僧肇中观之学与美学	228

第六节 佛教思想与晋人风度	251
第七章 南北朝:佛教美学的新的思想深度	260
第一节 “佛性”“顿悟”:竺道生佛学之见的影响与美学	262
第二节 “常乐我净”:《大般涅槃经》与佛教美学	276
第三节 “一心二门”:《大乘起信论》与佛教美学	281
第四节 譬喻、偈颂、梵呗与诗性审美	296
第五节 “志怪”的佛教美学诉求	311
第六节 《文心雕龙》:儒道释美学三栖	320
第七节 石窟苍凉:中国化的佛教建筑美学风色	328
小 结	337
主要参考书目	344
附:王振复主要学术著述简目	347
后 记	349

第一章 内因:中国佛教美学史的前期准备

印度佛教传入中土之前,中国美学史的发生、发展,已然经历属于原始巫学、先秦子学与西汉经学范畴等的千年漫长岁月。虽那时成熟学科意义的中国美学远未诞生,然而,一些土生土长、本具中华草根性的原始审美意识、理念、思想及其术语、概念、命题与范畴等,早已登临中国美学的历史与人文舞台。一种属于古代中华的“前美学”,是中国美学的早期学术形态。本土的中华文化、哲学、艺术以及审美意识、理念与思想等,作为历史与人文的内因,为中国佛教美学的诞生、发展与建构,准备了本土与本色条件,打上了中华本在的历史与人文烙印。

第一节 以“巫”为主导文化形态的历史与人文本色

以“巫”为主导文化形态的历史与人文本色,决定了中国佛教史、中国佛教美学史特有的历史命运、人文素质与发展道路。

从文化形态学看,中国原始文化以原始巫术为基本和主导,伴随以原始神话、原始图腾,是一种动态的三维结构的文化。西方著名人类学家泰勒、弗雷泽、马林诺夫斯基与列维-斯特劳斯等,都曾将原始巫术文化作为研究人类原始文化的主要对象与切入点。笔者曾经提出、论析对于中国文化及其哲学、美学的一个个人看法,认为中国原始文化的主导形态,是以渗融着原始神话、原始图腾为重要因素的原始巫术为代表的,原始巫术作为中华古老文化的不离于原始神话与原始图腾的一种主导文化形态,确是中国文化中国美学之文化根性的所在。中国文化及其哲学、美学之基本而主导的原始人文根因、根性与特质,主要在于本土性之伴随以原古神话与图腾的巫因与巫性。

一 原古神话、原古图腾并非中国美学基本而主导的文化原型

这个问题,关系到如何正确认识、研究中国美学基本而主导的原始人文

根因与根性这一重要的学术课题。

从文化人类学、文化哲学角度看,原始神话、原始图腾与原始巫术文化,都是人类所创造的重要原始文化形态,它们往往各别或共同奠定人类某一种族、氏族、民族与原始时代的文化传统,一定意义上决定其相应的美学人文根因、根性即文化学及文化哲学的原型。

就中华原古文化而言,后世传说所谓伏羲创卦、盘古创世、后羿射日、神农尝草、仓颉造字、精卫填海、大禹治水以及关于黄帝的英雄神话,等等,都有力地证明,原始神话是中华原古文化的重要一支。学界有学人甚至将中华原始思维归结为“神话思维”。这一学术理念,显然受荣格“文化原型”说的影响较大。荣格曾假定,在人类原始神话中,存在一种“文化精神本能”,即所谓“集体无意识”。荣格将人类原始文化统统归之于“神话”,又指出,如人类的诞生、死灭、再生、上帝、英雄、力量、大地之母以及人格的阿尼玛、阿尼玛斯、阴影与自身^①等,都是人类文化及其审美、艺术的原型与母题。而以荣格、弗莱为代表的文化人类学意义的“神话原型”说,在近数十年中国美学的文化根性问题研究中具有重要影响。所谓中华“文化心理结构积淀”说,就是中国版的“神话原型”说。“积淀”说在观念与方法上,实际已与荣格、弗莱的“原型”说建立了一种学理上的信任联系,它舍弃“原型”说的先验性与神秘性,作为人类学的一种预设,提供了研究中华文化根性及原始审美意识如何发生的一条思路。学者们坚信,既然原古神话作为“原始意象”蕴含诸多文化原型,那么,中华原始初民原始审美意识的萌生及其文化根性,则一定可以在原始神话中被发现。

然而这一“神话原型”说,在解读中华美学文化根性这一学术课题时,可能面临中华原古文化历史与审美历史的“提问”。

其一,中华原古神话固然相当发达,然而与比如古希腊、古印度神话相比,不仅篇幅短小,而且见诸文本相当晚近。如伏羲神话,主要见于战国《易传》;《山海经》保存了许多神话传说,凡十八篇,而其中十四篇,撰成于战国,《海内经》等四篇,为西汉初年之作。黄帝神话,起于战国黄老学派而成于西汉“五德终始”说。再如盘古神话,始于三国徐整《三五历记》、成于南朝梁任昉《述异记》。

其二,中华原古神话的神性不足。中华原古神话天生缺乏尔后能发展为宗教主神的人文意识,如宙斯、梵天这样的神话主神,在中华原古神话中尚不

① 按:阿尼玛(anima),指人格面具(persona)遮蔽下男性人格中的女性原型因素;阿尼玛斯(animas),指女性人格中被遮蔽的男性人格因素;阴影(shadow),指人格心灵中隐秘而黑暗的部分;自身(the self),指人格心灵结构的协调因素。

存在。从文字文本的神话看,据《三五历记》,传说盘古随“天日高一丈,地日厚一丈”而“日长一丈”,然而,盘古只是生于天地混沌,是天地混沌生盘古而非盘古生天地。在《述异记》中,盘古确具“开天辟地”之功,“盘古氏,天地万物之祖也,然则生物始于盘古”。可是,这是年代相当晚近、为印度佛教入渐数百年后南朝人的创世神话说,难以作为中国文化原型、中华原古文化根性的有力证据。梁漱溟《东西文化及其哲学》曾经首倡中国文化“淡于宗教”^①说,这在中华原古神话一般地缺乏主神意识、缺乏神性这一点上,得到了印证。

其三,假设原古神话作为中华主导文化形态是中华文化审美的原型,那么,中华原古神话作为叙事文学的原型,必然会孕育、催生中华叙事文学审美的早早发生,有可能成为文学审美的主流,可是这仅仅是一个假设而非历史、人文现实。

先秦文学如《诗经》,固然不乏叙事篇什,可《诗经》的“叙事”不过是“宣情”的一种手段,不同于古希腊的叙事体文学比如古希腊史诗、悲剧与喜剧等作品。今文《尚书·尧典》曾倡言“诗言志”。此“志”,指人的感觉、情感、意念、想象、记忆与理想及其记述、表达等,即通过简略“叙事”达成“宣情”的审美目的,或通过诗的语言文字进行直接的抒情。中华文学的审美,一开始就形成了重于“宣情”的人文传统,在“叙事”方面发蒙较迟而显得有些拙于“讲故事”。

这是中华原古神话及其神话思维相对薄弱的一个有力反证。

原古神话固然与中国美学的原型即文化根因、根性相联系,而中国美学总体意义的原型即文化根因与根性,却主要并非在于神话。

“图腾”一词,是印第安语 totem 的音译,意为“他的亲族”,18 世纪末(1791),由约翰·朗格《一个印第安译员兼商人的航海与旅行》首次提出。其云,“野蛮人的宗教性迷信之一就是,他们每个人都有自己的 totem(图腾)”。1903 年,严复译英国学者甄克里《社会通论》一书,首度将 totem 译为“图腾”,从此成为通用的译名。图腾,作为人类原古意识与人的生命起始并加以崇拜的一种原古文化及心理现象,其文化素质与文化功能,是对种族、氏族想象中的始祖的崇拜兼审美。原始初民以其虔诚的心灵、忧郁的目光,总在努力寻找“他的亲族”,他们好似一群错认自己父母、无家可归的“野孩子”。原古图腾孕育了一个巨大而重要的文化主题,即人类对自身的生命与精神究竟源自于何人何处何时,深感焦虑、关切和敬畏。这一文化主题,本在

^① 按:梁漱溟:《东西文化及其哲学》云:“中国文化在这一方面的情形很与印度不同,就是于宗教太微淡。”参见《梁漱溟全集》第一卷,山东人民出版社 1989 年版,第 441 页。

地存在着以“生”为理想、为终极的中国哲学、美学与艺术审美之发生的历史与人文底蕴。

中国美学原始审美意识的发生及其成长,显然不可能与中华原古图腾文化无关。

然而,图腾是原始初民祖先崇拜与自然崇拜合一的一种文化方式。初民一时尚无能力找到他们的真正始祖,就在“万物有灵”文化意识的催激下,错误地将一些山川动植与足迹之类,认作他们的“始祖”加以崇拜与敬畏。这是一种真实而令人可叹的史前文化“错觉”。考虑到祖先崇拜是相对晚近的文化意识与方式这一点,原古图腾是否是人类最古老的一种主导文化形态,从而是否是中国美学的基本而主导的文化根因、根性,值得做进一步研究。

中国古籍有关原古图腾文化的记载不少。《诗经·商颂》云:“天命玄鸟,降而生商。”这似能证明商部落以“玄鸟”为图腾。^①司马迁《史记·殷本纪》解释道:“殷契,母曰简狄,有娥氏之女,为帝喾次妃。三人行浴,见玄鸟堕其卵,简狄取吞之,因孕生契。”玄鸟,古籍一说为燕子,一说为鹤。两说都指鸟图腾。周人又以姜嫄“履大人(巨人)迹”而感生为图腾传说。《诗经·生民》云:“厥初生民,时维姜嫄。生民何如?克禋克祀,以弗无子!履帝武敏歆,攸介攸止。载震载夙,载生载育,时维后稷。”司马迁《史记·周本纪》解释云:“周后稷,名弃。其母有邰女曰姜嫄。姜嫄为帝喾元妃。姜嫄出野,见巨人迹,心忻然悦,欲践之。践之而身动如孕者。居期而生子,以为不祥,弃之隘巷,马牛过者皆辟(避)不践,徙置之林中。适会山林多人,又迁之。而弃渠中冰上,飞鸟以其翼覆荐之。姜嫄以为神,遂收养长之。初欲弃之,因名曰弃。”《诗经》的这两则材料,都关乎原古图腾。至于《山海经》所言“人面蛇身”“人首蛇身”,以及《易经》所谓“龙”等,都是如此。

尽管中华原始文化之原古图腾是一大文化形态,却难以证明中华原古文化基本而主导的文化形态是图腾。

其一,初民仅仅在寻根问祖而团结族群之时,才显示出原古图腾文化的巨大生命力与功能,图腾并没有贯彻于原始初民的一切生活与生产领域。

其二,体现于原古图腾的原始生命意识,确与中国美学中生命意识的文化根因、根性相联系,而中国美学的文化根因、根性,却并非仅仅是生命意识。

① 按:郭静云说,“玄鸟不是殷商始祖的信仰”。“学界经常用‘商族图腾’概念来解释凤鸾崇拜,但通过对资料的严谨研究,使很多学者非常怀疑此假设能否成立。因为在殷商王族祈祷占卜纪录中,完全没有鸟生信仰的痕迹。”(见郭静云:《天神与天地之道》上卷,上海古籍出版社2016年版,第417—418页)玄鸟是否是殷商氏族的图腾,值得做进一步的研究。

此外还有诸如“象”意识、“天人合一”意识与“时”意识,等等。况且,原古图腾的人文意识,仅仅是“前生命意识”而已。

其三,原古图腾倒错地树立起一个巨大而崇高的始祖权威,作为巨伟的崇拜对象,始祖深沉的人文意蕴及其艰苦卓绝与悲剧性的神性偶像,确为从原始宗教意识的崇拜趋向审美意义的崇高,开辟了一条历史、人文之路,然而,中国美学史偏偏自古缺乏美学悲剧意义的“崇高”这一美学范畴。

据笔者所见,“崇高”一词,始见于《国语·楚语上》“灵王为章华之台,与伍举升焉。曰:‘台美夫’!对曰:‘臣闻国君服宠以为美,安民以为乐,听德以为聪,致远以为明。不闻其以土木之崇高雕镂为美’”一段记述;《易传》亦说“崇高”,所谓“崇高莫大乎富贵”。这里所言“崇高”,仅指宫室的高峻或以“富贵”为“崇高”,与壮美有一定人文、历史联系,却与源自原古图腾文化美学悲剧意义的“崇高”没有历史与人文联系。这是原古图腾其实并非中国美学文化之主要根因与根性的一个反证。

二 原古卜筮:中华“巫史传统”

就文化传统而言,伴随以神话、图腾之原古巫术的文化形态,是中华文化基本而主导的根因根性的所在。原巫文化严重地影响了中国哲学、美学与艺术学的历史与人文走向,它往往与原古神话、原古图腾结伴而行。

神话,是原古人文心灵、观念话语的表述;图腾,主旨在寻找与想象氏族的祖神。巫术,几乎存在于初民的一切生活领域、一切实践与心灵,它是先民的原始生存方式本身。殷商盛行甲骨占卜,周代的《周易》占筮以及种种占星、占候、望气与风角之术等,皆为中华先民所创造与施行的原始巫术文化,并且一直严重地影响于后代。

据考古发现,在河南舞阳贾湖史前遗址,上世纪80年代发掘了龟甲占卜遗物。一副龟背、龟板中装有小石子,学界推断为“龟卜法器”,其年代距今 7737 ± 123 至 7762 ± 128 年之间^①。这证明早在大约8000年前,中华原始初民已在施行龟甲占术以占验吉凶。1987年6月,安徽含山凌家滩新石器晚期墓葬,曾出土一组玉龟、玉板。^②玉制龟背、龟板四周上下有相对应的小孔,便于上下串系绳线以备固定。绳线之串系,可按需将龟背、龟板闭合或解开。这一“合合分分,应该是为了可以多次在玉龟甲的空腹内放入和取出某种物品的需要。即当某种物品放入后,人们便会用绳或线把两半玉龟、板拴

① 参见河南省文物研究所《河南舞阳贾湖新石器时代遗址第二至第六次发掘简报》,《文物》1989年第1期。

② 参见《安徽含山凌家滩新石器时代墓葬发掘简报》,《文物》1989年第4期。

紧,进行使整个玉龟甲发生动荡的动作(例如摇晃——原注),然后解开绳或线,分开玉龟甲,倒出并观察原先放入的物品变成什么状态”,以推断吉凶休咎。有学者认为“这是一种最早期的龟卜方法”^①。在迷信“万物有灵”的远古时代,龟为灵物,玉为灵物,以玉凿为龟甲形状,制成占具,说明中华先民的巫意识之发蒙何等之早,情感何等虔诚。据考古研究,这一占卜“法器”,距今 4500 ± 500 或 4600 ± 400 年。与此相类,在山东泰安大汶口、山东兖州王因、山东茌平尚庄、河南淅川下王岗、四川巫山大溪、江苏邳县刘林与大墩子以及江苏武进寺墩等史前遗址中,都有龟甲占具出土。龟甲上有钻孔。江苏邳县大墩子 44 号史前遗址所出土的龟甲、龟背与龟板相合,“内骨锥六枚,背腹甲各四个穿孔,分布成方形,腹甲一端被磨去一段,上下有 X 形绳索痕”^②。凡此遗址年代,大多早于安徽含山凌家滩。

作为“群经之首”的《周易》本经,即专门用以巫术占筮的那部分,成书于殷周之际,距今约 3100 年。它是在殷商龟卜文化的基础上发展起来的一种“数”的巫术,是中华亦可说是人类最高级的一种原古巫术文化,它是中华贡献于人类文明的影响最大的“非物质文化遗产”。易筮的象数之学,是古代中华巫学的极致。由阴阳爻、八卦与六十四卦所构成的象数占筮系统,是先民既虔诚地拜倒于神秘天命、又勇气百倍地向天命发起抗争的一种文化方式。易筮以“卦变”(爻变)来占验天时、地利与人事,是人企图认识、把握自身命运的一种“伪技艺”。在这人文“伪技艺”的操作过程(所谓“作法”)中,却孕育、发展了属于伟大中华独具智慧的“时”意识(“巫性时间”观)。

易学是中华“第一国学”。易学的根底在巫学。巫学的最高文化形态,是由甲骨占卜发展而来的《周易》巫筮。

数千年来,由《周易》巫筮文化所提升的人文意识、理念与思想,足以照亮中华传统文化及其哲思、美韵的人文隧道。易筮对人的生命、生存问题的极度焦虑、关切与思考,成为自古以来中华生命文化之生生不息的灵魂。易筮、象数“互渗”,人神“互渗”,天人感应,确是人与自然、人与社会、人与人以及人自身内在世界的一种“对话”方式。占验吉凶以求生命、生存的快乐与安宁,确是自古中华所谓“乐感”文化的人文温床。

易筮总是有一种精神冲动,企图借助灵力以达成人自己的生存目的。易筮开启了中华自古所谓“实用理性”“实用哲学”的历史与人文之门。

易筮所独具的文化素质与品格,作为一种成熟的“巫史传统”,为此后印度佛教传入与中国佛教美学的发生,准备了坚实的人文基础。尤其易筮的

① 李学勤:《走出疑古时代》,辽宁大学出版社 1997 年版,第 116 页。

② 同上。

“时”意识、“生”意识与“象”意识,让中国佛教美学思想与思维的兴起,受益良多。它总是贯穿以中华“巫史传统”源于易筮的巫的生命与血脉。

在一定意义上,卜筮尤其巫筮文化,实际是先秦及此后中华文化的重要源泉与支柱。中国人的意识、思想及其审美、艺术等,往往接受其显在或隐在的影响,成为中华文化传统的一种人文基因。

来华的印度佛教“之所以可能被吸收,乃是因为它似乎能对当时已经提出过的问题提供新的答案”^①,然而佛教没有彻底“征服中国”^②,究其人文根因之一,在于以龟卜、易筮为主的传统及其“实用哲学”过于强大之故。

所谓“卜筮”,即龟卜易筮,其人文功能在于“稽疑”。《尚书·洪范》云:

稽疑:择建立卜筮人,乃命卜筮。曰雨,曰霁,曰蒙,曰驿,曰克,曰贞,曰悔,凡七。卜五,占用二,衍忒。玄时人作卜筮。三人占,则从二人之言。汝则有太疑,谋及乃心,谋及卿士,谋及庶人,谋及卜筮。汝则从,龟从,筮从,卿士从,庶民从,是之谓不同。身其康强,子孙其逢,吉。汝则从,龟从,筮从,卿士逆,庶民逆,吉。卿士从,龟从,筮从,汝则逆,庶民逆,吉。庶民从,龟从,筮从,汝则逆,卿士逆,吉。汝则从,龟从,筮逆,卿士逆,庶民逆,作内吉,作外凶。龟筮共违于人,用静吉,用作凶。^③

这是《尚书·洪范》所记载的周初箕子向周武王提出治理天下的第七法,所谓以“卜筮”“稽疑”,即“洪范九畴”之七。大意是,箕子对武王说:治理天下,须以龟卜、易筮来占验吉凶,考察与解决疑难问题,选择任用掌管卜筮之法的官吏。龟卜的兆象有五种,有的像下雨,有的像雨后云气,有的像水雾朦胧,有的像乍升乍降的云而半有半无,还有的像阴阳之气互相侵犯。易筮有内卦,称“贞”;有外卦,称“悔”。这是用六十四卦每一卦的内卦与外卦来占筮。古人根据龟兆、卦象的推演变化,来占验、推断吉凶。可以建立卜筮官吏制度来进行龟卜易筮,决定天下大事。要是三个人同时占断,听从两个人的占验结果。如果遇有重大疑难,先得自己心中有主张,与卿士商量,再与庶民讨论,最后问卜占筮。如果你自己赞成这样做,龟卜、易筮的结果以及卿士、庶民都认为可行,这就叫作大同(按:原文“不同”的“不”,即“丕”的本字,丕,

① [美]本杰明·史华兹:《中国古代的思想世界》,程钢译,江苏人民出版社2004年版,第431页。

② 许里和:《佛教征服中国》,江苏人民出版社1998年版,第2页。

③ 《尚书·周书·洪范》。按:江灏、钱宗武《今古文尚书全译》:“根据‘书序’,本篇(引者:指《洪范》)应当作于周武王时,历代学者颇多分歧,有些人认为应当写成于战国时代。”(贵州人民出版社1990年版,第232页)

大也)。这样,你一定身强体健,子孙生逢其时,吉利。如果你赞成做或不做某事,而龟卜、易筮都赞成,却遭到卿士、庶民的反对,不要紧,仍然是吉利的。如卿士与龟卜、易筮都赞成,只有你自己与庶民认为不可,也是吉利的。如庶民与龟卜、易筮都赞成,你反对、卿士反对,也吉利。如你赞成而龟卜亦赞成,易筮与卿士、庶民皆反对,则倘然处理内政,吉利;处理国外事务,凶险。如龟卜、易筮的结果,与你及卿士、庶民的意愿都相背,那么不轻举妄动者,吉利;胡作非为者,凶险。

龟卜、易筮决定天下大事或吉或凶,在制定国家大计方针与政策等方面,无疑具有绝对权威性。卜筮是吉凶休咎的最后裁定者。

中华先民之所以将卜筮看得如此重要,是因当时社会生产力极度低下,人们智慧始蒙,人在生命、生存境遇之中,总是存在大量难以克服的难题。盲目的自然与社会力量,便在人的文化心灵中衍生,发展为天命思想、鬼神观念,还有关于人与神灵相互感应的迷信,相信自己可以借助神灵之力,达于天人感应,通过巫术“作法”,克服生命与生活的种种难题,通过“降神”,达成人的目的,提高战胜一切艰难险阻的自信心。

从原古到先秦,卜者与筮者即所谓“巫”,是当时社会的一批人文“知识分子”。“巫在社会中占有特殊重要的地位。这时的巫不仅是卜的职业家,而且还担任继承、传播与促进文化的责任。其中有不少具有极为广博的知识。”^①他们几乎遍于朝野。据《史记·天官书》,“昔之传天数者”,高辛之前掌管天文星象的,是重、黎;唐虞之时是羲、和;夏代有昆吾氏;殷商是巫咸;周朝为史佚、苾弘;春秋时期,宋国的子韦、郑国的裨灶以及战国时齐国的甘公、楚国的唐昧、赵国的尹皋与魏国的石申,等等,都是名重一时的大巫。据西汉扬雄《法言·重黎》,所谓“巫步多禹”,是说禹治水土,涉山川,病足而行跛也,而俗巫多效禹步。《广博物志》卷二五引《帝王世纪》云,“世传禹病偏枯,步不相过,至今巫称禹步是也”。巫者何以称“禹步”、效“禹步”而“行跛”?唯有一种解释,即大禹是一个“大巫”的缘故。史传周文王也是“大巫”。周鼎铭文云“文王遗我大宝龟绍天明”;文王被囚羑里,因忧患而演易。说明文王既懂龟卜又擅易筮。史载周公本为巫者。周公摄政称王,引起管叔、蔡叔不满,召公亦颇有微词,周公便以巫者自居而说服之,阐明摄政为王的合法性与权威性。周公历举成汤之时伊尹、太戊之时伋陟、祖乙之时巫贤、武丁之时甘般等贤者,称都是“格于上帝”的巫。既然这些历史之巫,都因善于卜筮在商朝为相而管理朝政、辅佐商王,那么,周公自己因擅卜筮之道而摄政为王,

① 金景芳:《学易四种》,吉林文史出版社1989年版,第144页。

有何不可呢?

无疑,巫往往是那个时代兼掌天下或辅佐圣王统治的人物。作为大巫,问卜算筮,其意见思想,可耸动视听、决定国策的制定与推行,他们是古时上层建筑与意识形态的主干;作为小巫(即所谓“俗巫”,下层民间的巫),也在于通过卜筮,安抚天下百姓焦灼而不安的灵魂,企图指点迷津。

某种意义上,印度佛教入渐中土之前,中华文化是一种伴随以神话与图腾、基本而主要由巫文化发展而来的“巫史”文化。这一人文底色,是自古中华文化及其哲学、美学与艺术审美的基本特点。

巫的成长即“史”,“史”的前身为巫。在春秋战国巫、史转递之际,诸多史籍称为“巫史”或“史巫”。

史在政治上,指所谓史官及其制度,有大、小之别。“大史”(太史)辅佐君王以治天下,兼擅卜筮以为君王提供统治意见,尔后成长为史官、文官。史,又是君王言行的记录者,此《礼记·玉藻》之所以说“动则左史书之,言则右史书之”^①。《周礼·春官》:“大史,掌建邦之六典。”可见“史”(史官)对于古时政治教化、民族家国文化建设的重要。“六典”的“典”,甲骨文写作𠄎,为人双手捧书册之象形,表示对书册的尊崇与崇拜。可见在社会意识形态上,史代表“文化”。史的人文原型,为巫。而脱胎于巫,史是“巫史传统”的文化主角。

史,甲骨文作𠄎(一期乙三三五〇)、𠄎(一期人三〇一六)等。史,从中从又。中,甲骨文作中(一期乙四五〇七)、𠄎(四期粹五九七)、𠄎(四期粹八七)等。又,甲骨文作又(一期京二二一六)、𠄎(四期京四〇六八)等,象手之动作。

甲骨卜辞有“立中”之记。胡厚宣《甲骨文录》双一五:“无风,易日……丙子其立中。无风,八月。”王襄《簠室殷契征文》天十:“癸卯卜,争贞:翌……立中,无风。丙子立中,无风。”

该两条卜辞的“立中”之记,关乎原始巫术。所谓“立中”,是在大地之上,立一晷景(影的本字)之器具,用以观察日影、风向及风力,以占验吉凶(这里采录的两条卜辞,仅为测风之例)。其观察并非科学理性而为人文理性。李圃《甲骨文选读·序》将“立中”的“中”,识读为古代晷景装置之义。李玲璞、臧和、刘志基《古汉字与中国文化源》一书,重申这一见解:“甲骨文中已出现‘中’这个字形,写作𠄎,据学者们考定为测天的仪器:既可辨识风

① 《礼记·玉藻第十三》,杨天宇:《礼记译注》上册,上海古籍出版社1997年版,第492页。

向,也可用来观测日影。”^①并以姜亮夫有关论述作为支持性见解而加以引用。姜亮夫曾提出:中者,日中也。杲而见影,影正为一日计度之准则,故中者为正,正者必直。中之本义,晷景之具也。^②这便是所谓中华文化“巫史传统”的文化起因。^③这一传统对于中国美学与中国佛教美学史而言,有五点尤为重要:

一、巫的历史与人文本色,具有“天人合一”“天人感应”的文化品格,这为中国佛教美学,提供了一种基本的思维模式。

二、由原古的巫向史文化的转化,造就中华文化传统具有“淡于宗教”的文化倾向。其中政治伦理文化,反过来改造由印度入渐的印度佛教及其佛教美学意识和理念。

三、史文化的历史与人文走向,重现实,求实用,尚理性,其思维方式执著于现世实在,以享受现世的快乐为特征,成为导致佛教与佛教美学“中国化”之强大的本土文化之力。

四、“巫史传统”实用理性的历史、人文土壤,培育重于伦理道德的哲思与美艺。从卜筮尚兆,开启中华审美与艺术重“象”的历史与人文之门。易筮文化深厚而葱郁的“时”意识与“生”意识等,为中国佛教审美及其艺术,注入特异的时间意识、生命意识等文化诉求。

五、中国佛教的所谓世俗性或曰“人间佛教”及其美学诉求之一,往往以求神拜佛、所谓“吾佛慈悲,求佛保佑”为要,在中国佛教及其美学意识中,蕴含了太多的巫术与巫性因素,可以看作由强大的巫文化传统使然。

第二节 文化智慧的“祛魅”与原始道儒墨美学理念

春秋战国之时,以道、儒与墨为代表的先秦诸子,完成了从原始巫学向子学的“祛魅”。从天人感应的人文迷氛之中解放与提升的天人之学,虽具有“天命”的思想,却不是纯粹、典型与成熟的宗教意义上的。从东方原始巫学“降神”而兼“拜神”的人文氛围中,生成与肯定的,是人力、人为以及顺其自然的思想。道家的自然哲学、儒家的仁学(伦理之学)与墨家的思辨逻辑之

① 李玲璞、臧克和、刘志基:《古文字与中国文化源》,贵州人民出版社1997年版,第98页。

② 参见姜亮夫《楚辞学论文集》,上海古籍出版社1984年版。

③ 按:李泽厚先生说:“我以前曾提出‘实用理性’‘乐感文化’‘情感本体’‘儒道互补’‘儒法互用’‘一个世界’等概念来话说说中国文化思想,今天则拟用‘巫史传统’一词统摄之,因为上述我以之来描述中国文化特征的概念,其根源在此处。”(李泽厚:《由巫到礼释礼归仁》,三联书店2015年版,第3页)